

---

## HIBRIDIZAÇÃO E CURIOSIDADE ETNOGRÁFICA EM UMA PERSPECTIVA MULTIESPÉCIE

### ETHNOGRAPHIC HYBRIDIZATION AND CURIOSITY IN A MULTISPECIES PERSPECTIVE

#### Resumo

Este artigo visa refletir sobre a prática etnográfica, entendida tanto como estar em campo quanto como narrar o campo, tendo como foco a emergência e as sugestões propostas pela etnografia multiespécie. Partindo de uma certa visão do desenvolvimento histórico da etnografia enquanto prática específica de experimentação do(s) mundo(s), apresenta-se o surgimento da etnografia multiespécie no contexto das discussões sobre o pós-humanismo. Em seguida, é apresentado um caso de produção etnográfica focada em sujeitos não humanos, para evidenciar os elementos na base dessas propostas. Por fim, discutem-se as possibilidades de expandir a etnografia para incluir seres não humanos, enfatizando seus aspectos epistêmicos, ontológicos e morais. Por fim, propõe-se que a etnografia multiespécie oferece possibilidades específicas de extensão da etnografia a partir das noções de hibridização do conhecimento e de curiosidade etnográfica.

**Palavras-chave:** Etnografia. Multiespécie. Hibridização de conhecimentos. Curiosidade etnográfica.

#### Abstract

The paper aims at discussing the ethnographic practice, understood as both as being in and narrating the field, having as a core focus the emergence and suggestions offered by the multispecies ethnography. Starting with a view of the historical development of ethnography as a specific modality of having experience of the World(s), the rise of multispecies ethnography in the context of post-human debates is described. In sequence a case of ethnographic production focused on not-human subjects will be described in order to highlight some elements at the core of these proposals. Finally, the paper discusses the possibilities of expanding the ethnography toward the inclusion of not-human beings, stressing epistemic, ontological and moral aspects. The proposal of the paper is that multispecies ethnography offers specific possibilities of expanding the ethnography from the notions of knowledge hybridization and ethnographic curiosity.

**Keywords:** Ethnography. Multispecies. Knowledge hybridization. Ethnographic curiosity.

---

<sup>1</sup> Department of Anthropology, Faculty of Science, Masaryk University; Program de Pós-graduação em Ciências Sociais, Universidade Estadual Paulista; Department of Anthropology, Durham University. E-mail: paride\_bollettin@msn.com.

## INTRODUÇÃO

No prólogo ao seu livro *Behold An Animal: Four Exorbitant Readings*, Than-gam Ravindranathan (2020, p. 3) afirma sem meios termos que: “Houve um tempo não tão distante no qual a presença dos animais numa história fazia o seu mundo parecer convincente e completo, mais parecido com o nosso”. A presença dos animais nas narrativas faz com que elas se tornem verossímeis ao leitor, propiciando-lhe um mergulho no mundo apresentado, permitindo-lhes não somente lê-las, mas também experimentá-las. Os animais, ao participarem das narrativas, adquirem o ambíguo papel de representar uma “vida verdadeira”, tornando vivos os contextos narrativos. Todavia, sejam as onças míticas dos contos ameríndios, os ratos igualmente míticos dos contos laboratoriais, ou ainda os xerimbabos domésticos, também míticos ao seu modo para seus donos, estes animais não são meros detalhes, ornamentos, alegorias ou metáforas embutidas nas narrações. Eles são sujeitos ativos que agem e produzem efeitos reais no desenvolvimento das experiências.

Para obter esse resultado, como aponta Ravindranathan (2020), os animais precisam ser ao mesmo tempo sobredeterminados, vale dizer, atravessados pelo que os humanos acreditam saber sobre eles, e subdeterminados, ou seja, atravessados por uma falta de reconhecimento que os torna genéricos. Essa ambiguidade, no entanto, seria justamente o que lhes propicia atravessar fronteiras entre o real e o ficcional, o singular e o universal, e, em última instância, entre os humanos e seus mundos.

Essa atenção para com os não humanos, particularmente os animais, ganhou uma crescente e especial atenção também na antropologia, como demonstrado de forma exemplar pela ênfase recente sobre a assim chamada “etnografia multiespécies”. A antropologia tem como seu principal foco o *ἄνθρωπος*, “*antropos*”, o “humano”, todavia, as fronteiras do que seja o “humano” são ambíguas, variáveis, flexíveis, moveis e fluidas, tanto sincronicamente, pois nem toda sociedade define a “humanidade” da mesma forma, quanto diacronicamente, pois essas definições variaram e variam ao longo do tempo. Ademais, dadas essas fronteiras desvanecidas do humano, a empreitada antropológica é convocada a incluir múltiplos aspectos através dos quais o fenômeno humano pode, ou deve, ser observado.

Essa indisciplina epistêmica-ontológica-moral do humano permite entender claramente a necessidade, ou, ao menos, a utilidade, de incluir outros seres com os quais a humanidade compartilha o mundo nas descrições etnográficas. Se “nem tudo é sobre nós” (TSING, 2019, p. 144), então a experiência

etnográfica, sendo ao mesmo tempo um “estar em campo” e uma “narração”, se torna mais “convincente e completa”, mais “parecida com o nosso mundo”, quando é capaz de incluir esses não humanos em seu desenvolvimento. A partir desse quadro, nesse texto refletirei sobre algumas implicações de se incluir os não humanos na etnografia, focando especialmente nos animais. Para fazer isso, começarei com uma descrição da etnografia enquanto prática específica da Antropologia, evidenciando especialmente a inclusão dos não humanos em seu foco. Em seguida, introduzirei um exemplo paradigmático de como os não humanos foram determinantes no desenvolvimento dessa modalidade específica de estar no e narrar o mundo. Por fim, refletirei sobre algumas consequências metodológicas oriundas desse olhar multiespecífico, focando nos aspectos da hibridização e da curiosidade enquanto desencadeadores da inclusão dos não humanos na experiência etnográfica.

## **ETNOGRAFIA E COLETIVOS MULTIESPECIFICOS**

Apresentar o tema do que seria a “etnografia” é uma tarefa extremamente árdua e precisaria de mais espaço do que é disponível aqui, todavia, o leitor pode encontrar obras que exploram possíveis caminhos nessa direção (por exemplo, Bernard [2006] e Okely [2020]). Vale ressaltar que essa dificuldade deriva do fato que com esse termo os etnógrafos referem-se a elementos diferentes que concorrem a definir uma prática de pesquisa: o olhar a experiência do mundo prática e simbólica, vivida e narrada, através de um diálogo entre as categorias do próprio etnógrafo e as de seus interlocutores. Esse tipo de interesse não é certamente uma novidade da antropologia, e vários autores indicam possíveis paralelismos com os eruditos da antiguidade e o fato deste não ser um traço característico somente do olhar ocidental-mediterrâneo. (HYUN JIN, 2009) Apesar de serem possíveis essas conexões, uma certa tradição reconhece nas obras de autores como Morgan (1922), com seu estudo sobre os sistemas de parentesco dos povos ameríndios do hemisfério norte do continente, ou Radcliffe-Brown (2013), com seu estudo da organização social dos povos das ilhas Andamão, a fundação de uma forma específica de experiência e de escrita etnográfica. Na história hegemônica da Antropologia, é com Malinowski (1922) que se tem a primeira ênfase sobre o trabalho de campo enquanto o traço específico da prática antropológica. Desde então, somente a experiência compartilhada de viver “entre os nativos” poderia propiciar o adequado conhecimento da língua, a participação na vida cotidiana e a coleta de histórias e sistemas simbólicos.

O foco da Antropologia apontado nessas obras fundadoras da Antropologia “moderna” é o estudo de sociedades de escala demográfica reduzida e que ainda pareciam manter traços de organização social e cultural “tradicionais”. A influência dessa perspectiva é evidente em afirmações como: “O laboratório do antropólogo são primariamente as sociedades primitivas [sic.], pequenos grupos isolados de pessoas que por seu isolamento geográfico ou social ficaram de fora da grande corrente da história”. (MEAD, 2001, p. 43) Nesse panorama, várias abordagens podem ser identificadas. Autores como Malinowsky (1922) enfatizavam a ideia da Antropologia como um empreendimento científico, enquanto outros, com uma produção mais próxima da obra literária, a exemplo Frazer (1987). Outros ainda como uma tentativa de preservar o registro de sociedades e suas expressões culturais supostamente votadas ao desaparecimento (por exemplo, Benedict [1934]).

Um traço comum a essas abordagens pode ser identificado na vontade de propor uma compreensão abrangente da humanidade. O exemplo mais celebre dessa visão holística do empreendimento antropológico pode ser identificado na proposta da *Four Fields Anthropology*. Seu maior promotor foi Franz Boas (1904), que propunha que, para efetivamente se alcançar um conhecimento da humanidade, seria necessário incluir no esforço analítico a Antropologia Social, a Antropologia Física, a Linguística e a Arqueologia. Somente dessa forma se poderia compreender o “humano” em suas expressões multifacetadas, sincronicamente e diacronicamente. Apesar dessa proposta ter influenciado a evolução sucessiva da Antropologia, especialmente a norte-americana, vários autores apontam como esse empreendimento dos quatro campos não passou de um “mito”, sendo escassos os esforços reais de integrar tais abordagens em um projeto de pesquisa unitário (BOROFKY, 2002).

Nas décadas seguintes, sucessivas gerações de antropólogos não economizaram críticas contundentes a estas abordagens por sua tendência a observar as “outras” sociedades como um fenômeno eminentemente exótico. Essas abordagens tinham consequências inclusive sobre a própria autoridade para escrever sobre essas sociedades que o etnógrafo arrogava para si. (TAUSSIG, 1993) Todavia, essas críticas não afetaram a percepção geral da importância da observação participante enquanto prática de campo, que continuou ao centro do inquérito etnográfico. Por exemplo, Barth (1966) retoma discussões de Malinowski em suas análises da formação dos grupos sociais. Essa influência da etnografia enquanto experiência direta e de observação participante em campo, mas também de produzir uma narrativa sobre tal experiência, não se limitou à Antropologia, expandindo-se também para outras áreas disciplinares. A críti-

ca ao arcabouço teórico desta última, portanto, incentivou que seu método, a etnografia, pudesse transcender os limites do estudo de sociedades “exóticas” e até mesmo as fronteiras disciplinares. Paralelamente, outros pesquisadores começam a experimentar também modalidades alternativas de produzir suas etnografias e a colocar problemas novos. Por exemplo, Bateson (1958), em seu estudo do ritual Naven entre os Iatmul, justapõe diferentes planos epistemológicos para a descrição dos fenômenos sociais, utilizando-se explicitamente de instrumentos sociológicos, cognitivos e etológicos. Suas conclusões antecipam várias discussões seguintes quanto ao caráter situado da explicação, que existe no horizonte do pesquisador, tanto que ele define sua etnografia como um “estudo sobre a natureza da explicação” (BATESON, 1958, p. 306).

Assiste-se, a partir da segunda metade do século XX, a um número crescente de pesquisas voltadas aos grupos invisibilizados na própria sociedade do antropólogo. Os antropólogos começam a “fazer campo” em suas cidades, bairros, estradas, passando a definir outro estatuto para a prática etnográfica. Essa começa a ter o objetivo de tornar visíveis as diferenças de poder, interesses e filosofias que perpassam as sociedades. (FISCHER, 2003) Deslocando a atenção das sociedades exóticas e de seu contexto colonial, com os diferenciais de poder implícitos atribuídos ao produtor da etnografia – tanto no que se refere ao estar em campo como ao narrar essa estadia – e seu propósito último de produzir explicações holísticas, a etnografia começa a certa altura a se voltar para as interações, a participação, as controvérsias e os conflitos que perpassam os diferentes coletivos. A própria prática etnográfica é também afetada por esse movimento. Se o etnógrafo “plantava a cabana no meio da aldeia” e lá permanecia por um ano ou mais para adentrar a vida local, quando ele desloca sua atenção na direção de sua própria sociedade, observando suas contradições e fragmentações, a relação estabelecida com seus interlocutores em campo se torna mais fragmentada. No lugar das prolongadas permanências solitárias, não raro únicas, a etnografia assume a forma de uma relação mais intermitente, porém, continuada no tempo, mais múltipla, poliédrica e dinâmica. Essa transformação, contudo, mesmo com seu caráter epistemologicamente inovador, não deixa de utilizar importantes recursos metodológicos canonizados pelos estudos “clássicos”. O realismo literário, as entrevistas, os documentos históricos e outras formas de construir o fato etnográfico continuam sendo utilizados enquanto instrumentos, mas agora inseridos em uma maior reflexividade sobre o papel do etnógrafo enquanto pesquisador, escritor e ator social.

Os debates pós-coloniais, levando ao limite essa crítica autorreflexiva, apontaram firmemente a necessidade de democratizar as formas de se fazer

etnografia, do estar em campo e da narração. Tal democratização trouxe, assim, a urgência de que os “objetos” de pesquisa adquirissem voz legítima e simétrica. A crítica ao procedimento etnográfico clássico de conhecer os outros grupos sociais levantada por autores como Said (1978) foi contundente em questionar a própria possibilidade de se fazer etnografia. Se a autoridade etnográfica reside no “ter estado em campo” que legitima a narrativa, a simetriação das vozes em campo e na narração implica uma radical redefinição da prática etnográfica. Essa revisão implica que não necessariamente os “outros”, outrora objetos de investigação, uma vez reapropriadas as suas próprias vozes, interpretarão e comunicarão da mesma forma que a perspectiva hegemônica, proliferando consequentemente as vozes na própria etnografia. (BOSWELL; NYAMNJOH, 2016) De fato, colocar em discussão o estatuto do etnógrafo, seja no campo ou enquanto narrador exclusivo, abre caminho para questionar a própria Antropologia enquanto prática científica: “Que tipo de cientistas são aqueles cuja principal técnica é a sociabilidade e cujo principal instrumento são eles mesmos?”. (GEERTZ, 2000, p. 94) Essa discussão sobre a autoridade etnográfica até então reconhecida estimulou definitivamente a necessidade de se repensar seu fundamentos.

A redefinição das dinâmicas e negociações do estar em campo e da narrativa incentivada pelas desconstruções pós-coloniais, pela Antropologia Crítica dos anos 1960 e 1970 e ainda pelas alternativas sugeridas pelas teorias feministas, acabou impulsionando a reflexão antropológica a aprofundar o poder criativo da linguagem etnográfica. Observando o poder da escrita na articulação dos símbolos culturais, Geertz (1973) evidencia seu caráter de construtora de mundos. A escrita etnográfica, enquanto “descrição densa”, é dotada de um caráter evocativo que enfatiza o quanto a presença do observador não pode ser obliterada. A realidade dos “outros” é descrita a partir da experiência que o próprio etnógrafo faz dela. Uma experiência, portanto, reflexiva e incorporada que por essa sua característica mesma, implica uma necessária reflexão sobre as implicações políticas da linguagem escolhida. Como evidenciado por Van Maanen (2011), os estilos utilizados podem produzir realidades etnográficas alternativas: um estilo realista produzirá um retrato direto como estado das coisas independentemente de como o etnógrafo tenha produzido seus dados; um estilo confessional colocará em evidência mais o trabalho do etnógrafo do que a própria pesquisa; um estilo impressionista envolverá o leitor numa dramatização etnográfica, e assim por diante. Essa reviravolta “linguística” da Antropologia, focando na etnografia enquanto produção de uma narrativa, enfatiza que: “A cultura é contestada, temporal e emergente. A representação e a explicação – tanto pelo externo como pelo interno – estão implicadas nessa emergência”. (CLIFFORD, 1986, p. 19) Essa

visão da etnografia, enquanto focada no poder criativo da narração, por um lado desloca o foco da etnografia da “realidade” das culturas para a de sua criação polifônica, permitindo assim a inclusão de vozes múltiplas, não necessariamente coerentes, no empreendimento. Por outro lado, como alguns críticos apontaram, coloca o perigo de que essa ênfase sobre a linguagem enquanto produtora do mundo etnográfico possa derreter as fronteiras entre a etnografia e a ficção, e, conseqüentemente, uma perda também do poder contestador das estruturas de poder que invisibilizam grupos sociais específicos.

Na tentativa de juntar numa mesma etnografia as pessoas e os objetos, o observador e o observado, alguns antropólogos voltaram sua atenção para a coprodução recíproca da linguagem e de seus referentes. Uma coprodução que deve ser descrita a partir das “práticas” no âmbito das quais os múltiplos atores interagem. Abstendo-se de afirmar que a “realidade” etnográfica seja correspondente a uma “verdade” objetiva, a etnografia torna visíveis os processos, por meio dos quais a “realidade” se faz “verdade” para os atores envolvidos. A pergunta sobre a “verdade”, portanto, assume o sentido de como mapear as relações que conectam os mundos naturais e sociais, sendo que as forças sociais em si não teriam uma existência extrapolável da combinação e interação concreta de elementos heterogêneos concomitantes. Autores como Latour (2005) sugerem que a etnografia deve descrever os movimentos e as relações entre os atores materiais e semióticos, pessoas e discursos, e não explicar os fatos, já que estes atuam como um todo, não sendo possível cindi-los em esferas epistemológicas separadas. Essa sugestão ecoa uma proposta já apontada por Bateson em tempos insuspeitos: “o ajuste de dados é o que entendo por explicação”. (BATESON, 1958, p. 306) A explicação etnográfica em Bateson deriva exatamente da possibilidade de juntar elementos heterogêneos dentro de padrões que permitam mapear suas conexões, numa direção muito próxima daquela apontada pela teoria do Ator-Rede proposta por Latour. As experiências e as interações ao longo da etnografia devem, portanto, ser observadas em seu fazer-se, sobretudo naquilo que conecta os elementos mais diversificados: “O que as pessoas dizem numa entrevista não revela somente sua perspectiva, mas fala também de eventos que eles vivenciaram outrora”. (MOL, 2002, p. 15) A proposta dessa perspectiva etnográfica é a de acompanhar os elementos, os “dados” de Bateson, em seus múltiplos movimentos, através de um trabalho minucioso de mapeamento de suas relações.

Essa abordagem etnográfica, muitas vezes definida como pós-humana por incluir tanto humanos como não humanos em sua análise, estimulou um esforço abrangente capaz de juntar as relações entre os mais diferentes elemen-

tos que compõem as experiências vividas. Fazer a etnografia dessas experiências, portanto, exige extrapolar o ponto de vista humano sobre os fenômenos, para propiciar uma visão pós-humana capaz de incluir micróbios, inteligência artificial, animais etc. Tal abordagem visa, assim, uma “desantropocentrização” da narrativa que possa equilibrar o “hiper-humanismo” que atravessa a história das práticas de campo e suas narrativas etnográficas. (SMART, 2014, p. 4) As consequências da ênfase antropocêntrica, nessa leitura, trazem com elas a exclusão da mobilidade, a fragmentação da complexidade e das relações que conectam os humanos com os outros seres. No âmbito da proposta pós-humana, o estatuto do etnógrafo muda daquele de um “observador” neutro para o de um “membro de uma espécie que faz pesquisa”. (HAMILTON; TAYLOR, 2017, p. 44) Dessa forma, é produzida uma decolonização similar àquela que levou ao reconhecimento das vozes subalternas e sua incorporação no centro da experiência e da narração etnográfica, de modo que a inclusão dos não humanos força a repensar as categorias utilizadas para definir as fronteiras:

[...] quando falamos de pós-humanismo não estamos falando somente do tema da descentralização do humano em relação às coordenadas evolutivas, ecológicas ou tecnológicas [...] estamos falando também sobre como os pensamentos confrontam tais temáticas, sobre o que o pensamento tem que vir a ser para enfrentar tais temáticas. (WOLFE, 2010, p. XVI)

A expansão do interesse etnográfico na direção dos não humanos, engajados em suas múltiplas ressonâncias e comunidades multiespecíficas, propicia alternativas epistêmicas, ontológicas e morais que visam alcançar uma “antropologia para além do humano”. (INGOLD, 2013) A proposta de etnografia multiespecífica segue nessa direção ao propor que as relações entre estes seres devem ser mapeadas para seguir suas influências culturais, políticas e sociais recíprocas. (KIRKSEY; HELMREICH, 2010) Essa possibilidade tem desdobramentos ecológicos, políticos e morais significativos, como enfatizado pela busca de alternativas de convivência entre humanos e não humanos frente às crises ambientais geradas pelo capitalismo antropocêntrico. (TSING, 2015) Metodologicamente, essa abordagem visa estimular a atenção dos etnógrafos para as omissões dos não humanos nas narrativas, sendo estes não somente aqueles seres que a ontologia hegemônica considera “vivos”, como os animais, mas também aqueles que ela considera “inanimados”, como minerais e objetos, incluindo aqueles de cuja existência a ontologia hegemônica desconfia, como espíritos, por exemplo. Mesmo que sem deixar necessariamente de lado o humano como foco da etnografia, claro, afinal, trata-se ainda de fazer Antropologia, mas sim mapeando suas relacionais expandidas. (LIEN; PÁLSSON, 2019)

Essa resumida panorâmica de algumas das principais questões levantadas para pensar sua prática aponta uma polissemia do termo etnografia, que, ao longo de sua história, assumiu conotações diversas e até contraditórias. Aqui, escolhi algumas trajetórias mais coerentes com os objetivos desse texto, embora muitas outras “histórias” da etnografia poderiam ser aqui traçadas. Todavia, vale a pena evidenciar como, apesar de suas diferentes ênfases, objetivos, práticas ou retóricas, a etnografia funde sempre os dois momentos centrais do desenvolvimento do inquérito antropológico: o estar em campo e o narrar o campo. Pois é essa dicotomia semântica mesma que permite que a etnografia ofereça continuamente novas sugestões. A experiência singular e contextual do etnógrafo produz em si próprio, ao vivenciar o encontro continuado com o “outro” (o estar em campo) e, ao mesmo tempo, estar dele afastado pelas próprias potencialidades deslocadoras da escrita, uma experiência simultaneamente mundana, de participar de um ato prático e cotidiano, e extraordinária, capaz de fazê-lo sair das suas usuais formas incorporadas. Trata-se do *anthropological blues* do qual falava DaMatta (1987), no qual os planos teórico, prático e pessoal se misturam em uma composição polifônica e renovadora. Nessa potencialidade de multiplicar as experiências e de reformulá-las constantemente é que se situaria o valor precípuo da etnografia:

Novas análises e reanálises virão comprovar a fecundidade teórica do trabalho etnográfico. Elas certamente irão reforçar a convicção central dos antropólogos: a de que a prática etnográfica – artesanal, microscópica e detalhista – traduz, como poucas outras, o reconhecimento do aspecto temporal das explicações. Longe de representar a fraqueza da antropologia, portanto, a etnografia dramatiza, com especial ênfase, a visão weberiana da eterna juventude das ciências sociais (PEIRANO, 1995, p. 57)

Frente a esse panorama, vamos introduzir um caso específico de experimento de etnografia multiespecífica, que poderia ser coerentemente classificada no âmbito do propósito descrito acima de operar uma “desespeciação” da prática etnográfica. Não se trata, contudo, de alguma recém-publicada obra de “fronteira” epistêmico-ontológica, mas antes um texto publicado em 1868 por Lewis Henry Morgan, já mencionado acima, e considerado um dos fundadores da própria antropologia.

## **OS CASTORES AMERICANOS**

Lewis Henry Morgan é um autor conhecido pelos seus trabalhos sobre os sistemas de parentesco, a exemplo de *Systems of Consanguinity and Affinity in*

*the Human Family* (1997) e *League of the Ho-Dé-No-Sau-Nee Or Iroquois* (1922), campo do qual é, aliás, considerado um dos fundadores. Com efeito, Lévi-Strauss dedicou-lhe o celebre *As Estruturas Elementares do Parentesco* (1967), reconhecendo como este autor tinha antecipado a primazia das relações de parentesco que conectam os indivíduos frente ao estudo dos termos classificatórios. (ALMEIDA, 2010) Mesmo que usualmente descrito como um “antropólogo de gabinete”, como a maioria dos seus contemporâneos adeptos das teorias evolucionistas, Morgan pode ser considerado também como um precursor do trabalho de campo como veio a ser configurar nas décadas seguintes. Os dados que compõem suas obras sobre o parentesco foram largamente coletados pessoalmente ou sob a orientação direta de interlocutores ameríndios, através de questionários e de convivência direta com eles. Essa possibilidade foi-lhe oferecida pela sua história de vida particular, visto ter passado vários anos nos arredores do lago Maior como funcionário da companhia ferroviária e mineraria Ely – região habitada pelos ameríndios e, como veremos, pelos castores.

Menos conhecidos são seus trabalhos sobre os castores americanos, o mais lembrado dos quais, sem dúvida, é o livro *The American Beaver and His Works* (1868), que inclusive é mencionado por Darwin em *The Descent of Man* (2004). O ponto central da obra de Morgan (1868, p. 250) é o pressuposto de que “os mudos (sic.) e o homem são ambos dotados de princípios mentais similares”. Essa abordagem distanciava-se significativamente dos seus contemporâneos, que viam na anatomia animal comparada as bases da ciência zoológica. (MORGAN, 1868) Morgan (1868, p. 250), definindo seu empreendimento como um “experimento”, visa realizar “uma exposição minuciosa de seus [dos castores] trabalhos artificiais, onde estes são construídos; de seus hábitos, seus modos de vida, e de suas relações mútuas”. Aparece claramente desde as páginas iniciais um olhar “etnográfico” específico, ao mesmo tempo método e objeto para Morgan. A expressão “onde estes” chama a atenção pelo fato de que Morgan visa observar *in situ* os castores, algo que a etologia começará a realizar apenas na década de 1970 com os trabalhos “pioneiros” de Konrad Lorenz e Niko Tinbergen. (SOUTO, 2005) Ademais, as notas autobiográficas que Morgan insere na sua narrativa situam o próprio etnógrafo em seu contexto de campo, evidenciando assim uma incipiente antecipação de uma atenção autoreflexiva para com as relações biossociais que hoje devem moldar uma etnografia (LIEN; PÁLSSON, 2019).

Apesar de ele ter escrito seus trabalhos sobre os castores e sobre os sistemas de parentesco humano no mesmo período, seus leitores posteriores mantiveram os dois estudos separados. Os primeiros são reverenciados entre os zoólogos como precursores dos estudos sobre comportamento animal, e

os segundos entre os antropólogos como os primeiros estudos modernos de parentesco. Um paralelismo entre os seus estudos dos castores e dos humanos pode ser encontrado no fato de Morgan assumi-los como tendo a característica comum de seres conscientes, frequentemente colocando-os dentro de um contexto no qual os primeiros aparecem associados aos segundos por suas características sociais e atitudes laboriosas. Em um trabalho anterior, ele já havia defendido que humanos e animais compartilham capacidades cognitivas, comunicativas, sensoriais e racionais:

[...] a forte e ininterrupta corrente de analogias na vida animal que subsiste também entre o homem (sic.) e várias espécies animais, fornece um suporte indireto às visões acima avançadas. Eles têm os sentidos, afecções naturais e inclinações em comum com o homem. (MORGAN, 1843, p. 420)

Todavia, o panorama intelectual no qual seu trabalho se insere ainda discutia a escravidão e as diferenças físicas entre os humanos, de modo que as múltiplas associações com os castores eram antes utilizadas para distinguir os próprios humanos. O detalhamento dessas relações permite a Morgan deixar aparecerem as tensões e contradições embutidas nessa ambígua operação de associação entre castores e humanos, antecipando debates posteriores. O reconhecimento da unicidade intelectual de humanos e castores era uma arma contra o racismo difuso na sociedade norte-americana da época (RANA, 2020), pois refutava a possibilidade de diversidades qualitativas humanas. Pode-se reconhecer, assim, um duplo movimento de reconhecimento da universalidade transespecífica, tanto dos sistemas de parentesco como da “inteligência” nessa direção.

A atenção dedicada por Morgan às obras de engenharia dos castores mostra sua preocupação com o detalhe do que estes animais faziam na “prática”, que fica ainda mais evidenciada pelo uso, também pioneiro, das imagens enquanto documentos etnográficos: o livro usa numerosos desenhos para ilustrar as descrições das obras dos castores e de suas vidas. O autor detalha como os diques são construídos por estes roedores, através de cortes feitos nessas estruturas para estudar sua organização interna. Passa anos num paciente esforço para observar seu trabalho diretamente, muito dificultado pelos hábitos noturnos desses roedores. Observar o que os castores fazem adquire em Morgan um sentido metodológico e epistemológico na tarefa de não apenas explicar, mas também de compreender o comportamento desses animais: “suas edificações artificiais falam por eles”, “seus hábitos podem ser determinados somente através de uma série de ações autenticadas”. (MORGAN, 1868, p. 133) Encontra-se aqui a antecipação de debates que surgirão mais de um século

depois. Por exemplo, Haraway (2008, p. 73), ao examinar as políticas de valor produzidas pela coadaptação de humanos e animais, chama a atenção para a natureza de “capital vivo” destes últimos: “Minha suspeita é que poderíamos alimentar melhor a responsabilidade para com os outros animais através da categoria do trabalho do que através da categoria dos direitos”. Na descrição de Morgan, os castores edificam inúmeros diques na área ocupada pelos vilarejos humanos, e ele conta:

[...] sessenta e três diques dos castores, excluindo os menores, que tem cinquenta pés de comprimento, e que formam lagos que ocupam um quarto de hectare de território, aqueles que tem trezentos e quinhentos pés de comprimento, cujos lagos cobrem de vinte a sessenta hectares de terra e muitos hectares de pastos, muitas moradias, tocas e canais artificiais. (MORGAN, 1868, p. 80)

Essas habilidades laborais dos castores enquanto foco da atenção de Morgan estão associadas, por um lado, ao reconhecimento da “inteligência” desses animais, associando-os assim aos humanos, por outro, como vimos, remetem a uma observação direta do que eles fazem na prática. Essa atenção, todavia, é conectada também com a progressiva expansão da “fronteira” americana sobre a região onde estes animais habitavam.

O avanço dessa fronteira, além de oferecer à vista dos colonizadores as obras de engenharia dos castores, impactou também sua convivência com as populações ameríndias locais. Morgan é explícito em reconhecer sua dívida com estes últimos e com os caçadores de peles da região para a realização de seu estudo: “Considerável intercuro com os caçadores indígenas [*Indian*] e brancos” permitiram “verificar alguns fatos que tendem a estabelecer, assim como a ilustrar, os hábitos e os modos de vida desses roedores longamente observados” (MORGAN, 1868, p. 133). Essa convivência de castores e humanos era, todavia, marcada por uma exploração dos primeiros pela caça intensiva em busca de suas peles, que era realizada por meio de armadilhas próprias, uma das quais, a *Newhouse Trap* (usadas pelos caçadores “brancos”), é descrita por Morgan (1868, p. 229) como “o mais perfeito instrumento”. A caça, associada com seus hábitos noturnos, fazia deles seres de ainda mais difícil observação. Assim, Morgan pede a ajuda dos moradores locais mais experientes e conhecedores dos castores, especialmente aos Objiwa e aos filhos de casamentos interétnicos. Em sua obra, ele reconhece explicitamente sua dívida para com “o conhecimento dos indígenas sobre a ‘sabedoria dos castores’” (MORGAN, 1868, p. 229).

Mesmo não sendo uma reflexão direta sobre a coautoria do trabalho de campo, e nem podia o ser devido ao período sócio-histórico particular no qual o texto foi escrito, esse reconhecimento descreve uma humildade do etnógrafo preocupado em respeitar seus interlocutores locais, creditando a eles seus próprios conhecimentos, um tema que surgirá como prioritário na etnografia décadas depois. Tal dívida se torna mais evidente quando Morgan reconhece, em outros textos sobre o tema, que a atenção para com os trabalhos dos castores foi levantada pela percepção local destas obras enquanto “signos” (*signs*). A atenção que os moradores locais prestavam às estruturas edificadas por estes animais, derivada do fato de que estes tiravam seu sustento do mesmo território, e, portanto, o vivenciavam diretamente, associava-se à sua disponibilidade para mostrá-las a Morgan, mas também para explicar-lhe a vida social dos castores. Para fazer isso, eles utilizavam as mesmas estruturas linguísticas com as quais explicavam a ele as suas próprias relações de parentesco.

Ele me disse que os castores sempre casam ou vivem em casais e nunca em bandos compostos por diferentes casais. No primeiro ano, eles constroem um abrigo, o Wigwam [*wig-e-wam*], e um dique, e criam dois jovens castores. No segundo ano, criam quatro... Depois que eles se realocizam, o velho casal desce e os ajuda a edificar o dique, e assim uma nova família começa. (MORGAN, 2014, p. 285-286)

A vida social dos castores, assim, não pode ser cindida de suas edificações, uma explicação local que antecipa algo do que a etologia dos castores reconhecerá em tempos mais contemporâneos. (WOHL, 2019) Tal associação da socialidade dos castores com a socialidade humana é explicitada no uso das mesmas terminologias que Morgan utiliza nos estudos sobre parentesco para identificar processos de formação de famílias e reprodução através de genealogias que conectam os castores ao território ao longo de gerações. Por outro lado, a atenção para com a vida social e sua ligação com o território motivavam nos moradores locais uma preocupação de que os impactos humanos pudessem levar ao desaparecimento dos castores. Essa preocupação era compartilhada por Morgan, consciente da contradição na qual estava mergulhado por encontrar-se na região como funcionário da própria companhia mineradora e ferroviária responsável pela destruição do ecossistema local e, conseqüentemente, do desaparecimento das populações de castores.

Essa breve descrição da obra de Morgan (1868) dedicada aos castores americanos ilustra algumas características interessantes do trabalho etnográfico desse autor. Numa visão abrangente, nela, Morgan aborda temas variados, como a anatomia e a alimentação dos castores, suas obras de engenharia na fa-

bricação dos diques e sua vida social, mas também as técnicas de caça a esses roedores e suas outras inter-relações com os humanos presentes no território. Não cabe aqui uma crítica da sua proposta “ontológica” acerca da intencionalidade dos castores, que, por exemplo, suscitou questionamentos quanto a uma suposta confusão feita por ele entre os níveis duplos de “saber fazer algo” e “ter uma ideia de algo”, este último tomado como característica propriamente humana. (INGOLD, 1987, p. 29) Todavia, é relevante apontar como o livro *The American Beaver and His Works* antecipa inúmeros temas que surgirão como elementos centrais em boa parte da etnografia contemporânea, especificadamente naquela que se concentra sobre os coletivos multiespecíficos e na antropologia do pós-humano. No parágrafo seguinte, delinearemos algumas dessas sugestões para o método etnográfico.

### **CURIOSIDADE E COGNOSCIBILIDADE NA ETNOGRAFIA MULTIESPECIFICA**

Este sobrevoos do texto de Morgan, certamente não o mais célebre entre os antropólogos, nos leva a interrogar sobre o que acontece com o método etnográfico quando o etnógrafo volta seu olhar para os não humanos, isto é, sobre qual o impacto que estes não humanos exercem sobre a experiência etnográfica. Esse tipo de pergunta começa com a constatação de que “os outros *realmente* são”. (HAMILTON; TAYLOR, 2017, p. 51) Era inevitável, por exemplo, que a atenção de Morgan para com os castores fosse levantada por sua presença difusa na experiência que ele tinha do lugar. Sua “realidade”, porém, era ressaltada pela associação explícita com a socialidade através da qual os moradores locais os apresentavam, ou, dito de outra forma, os castores eram, na experiência direta dos moradores e de Morgan, bons “para viver com”. (HARAWAY, 2008) Em vez de observá-los numa perspectiva reducionista, utilitária ou simbólica, Morgan debruça sua atenção etnográfica sobre os castores, tomando-os como copartícipes na efetivação da experiência. Trata-se de um movimento que é intrínseca e concomitante epistemológico e metodológico, além de moral, certamente.

Retomando o quanto descrito acima sobre a utilidade de focar a atenção etnográfica sobre o que os sujeitos “fazem”, pode-se observar que para mapear as agentividades não humanas é útil começar pela forma como essa agência é incorporada em contextos sociais bem especificados. Um útil ponto de partida para esse exercício é o reconhecimento da diferença de poder na relação entre os humanos e os outros animais, que é explicitada nas práticas cotidianas que refletem as normas culturais. A diferença entre animais de companhia que são

levados para passear e alimentados com comidas selecionadas etc. e seus coespecíficos rafeiros, que recebem golpes e são aprisionados em abrigos etc., torna evidente como as fronteiras interespecíficas assumem valores morais antes que “biológicos”. O etnógrafo, ao prestar atenção ao fazer prático da dupla formada por um cachorro e seu “dono” enquanto passeiam na orla marítima da cidade, como na sua caminhada mais ou menos rápida ou devagar, no uso da coleira para puxar ou se deixar puxar, nas conversações diretas ou indiretas (realizadas por qualquer pessoa que conviva com um animal doméstico), mapeia assim a emergência de uma afetividade que molda a comunicação interespecífica. Tal afetividade ecoa o atravessamento das fronteiras que dividem os humanos dos seus “outros”, um atravessamento que adquire formas e modalidades específicas em cada contexto e coletivo multiespecífico.

A observação destas práticas emerge, desse modo, enquanto elemento determinante para o acesso às formas como os coletivos multiespecíficos adquirem suas dinâmicas, permitindo tornar explícitas a participação comum de diferentes agentes na produção dos mundos vividos. Nessa perspectiva, todavia, é também o objeto da Antropologia que passa por uma redefinição. Os não humanos, especialmente os animais, mas também plantas e seres invisíveis, apesar destes últimos terem uma presença marginal nas etnografias (SMART, 2014), não obstante isso, sempre estiveram presentes na investigação etnográfica, posto que presentes na própria experiência dos coletivos com os quais o etnógrafo convive. Todavia, pode-se observar que suas descrições nas etnografias foram, na maioria das vezes, moldadas por uma abordagem que os define enquanto “instrumentos” tanto dos “nativos” como no caso dos ursos ritualísticos descritos por Benedict (1934), ou dos próprios etnógrafos, como no caso dos galos balineses metonímicos da masculinidade de que fala Geertz (1973). A proposta da etnografia multiespecífica visa, diferentemente, alcançar uma descrição mais detalhada dos coletivos sociais, fugindo da ideia de autossuficiência dos seres, redefinindo assim uma postura que “imagina o ser da espécie humana, ou seja, das práticas de ser uma dada espécie, como se mantendo sozinho”. (TSING, 2012, p. 144) O reconhecimento de que o “ser da espécie humana” não é um atributo autossustentado, mas sim algo em construção nas relações interespecíficas, permite inseri-las em fluxos de relações materializados em corpos e práticas particulares que o etnógrafo encontra em suas experiências de campo.

As dinâmicas que moldam esses fluxos de relações podem ser acessadas observando as trajetórias dos seres engajados nas etnografias: “qualquer coisa – assumida em um dado lugar e momento – envolve em sua constituição a história das relações que a levaram lá”. (INGOLD, 2011, p. 160) O que corpos

específicos dos não humanos fazem em suas práticas permite, portanto, elucidar suas inúmeras relações. Já na obra de Morgan isso é evidente: os castores são apresentados num dado momento histórico, ao longo dos rios, com seus diques e com suas famílias, descrevendo sua intervenção específica no processo de formação da paisagem. Sua ausência, depois de poucos anos, permitirá, por sua vez, acessar as novas relações que envolveram esses animais, dessa vez com as companhias mineradoras, com os caçadores de peles etc. Paralelamente, essas presenças “em um lugar e momento determinados”, enquanto epifenômeno de práticas mais abrangentes e que envolvem múltiplos atores humanos e não humanos, permitem, por outro lado, acessar também as práticas epistemológicas e metodológicas operadas pelos observadores humanos “outro” em seus coletivos multiespecíficos. No caso da produção dos fatos científicos, isso fica evidente nas práticas laboratoriais (LATOURET; WOOLGAR, 1986), nas quais os animais são obliterados na narrativa. Todavia, o mesmo acontece também fora do espaço do laboratório. Por exemplo, o ato de esconder as relações pessoais e afetivas entre primatas humanos e não humanos, determinantes na definição das relações recíprocas entre humanos e chimpanzés em estudos laboratoriais (WIEDER, 1980), respalda-se na operação de objetivação previamente operada por primatólogos em campo. (SÁ, 2013; BOLLETTIN, 2020a, 2020b)

Essa operação de supressão das ligações pessoais entre humanos e não humanos não é prerrogativa da descrição científica, sendo antes o traço comum de uma abordagem antropocêntrica geral que exclui estes últimos ao não reconhecer suas agentividades específicas. A emancipação dos não humanos na etnografia não pode ser, todavia, a simples observação de como os humanos se definem ou constroem em oposição aos “outros” silenciados. Dado que as experiências interespecíficas engajam esses coletivos em experiências compartilhadas, o exercício da observação requer uma efetiva simetrização, redefinindo os discursos que excluem os que detêm um menor poder de fala do processo de tomada de decisões exatamente por sofrer o silenciamento de suas vozes. (STENGERS, 2005) Uma intervenção que requer, seguindo a sugestão de Stengers, que as políticas de inclusão e exclusão, assim como suas correlatas políticas espécie-específicas, sejam por um lado tornadas evidentes, e, por outro, assumidas e consideradas nas escolhas morais, epistemológicas e metodológicas tomadas pelo etnógrafo. Essa operação, todavia, não é tão simples assim, visto que implica interrogar-se sobre como reconhecer as diferentes proposições e interesses dos seres que compõem os coletivos multiespecíficos. Nessa direção, duas estratégias prá-

ticas e narrativas utilizadas na etnografia multiespécie aparecem como relevantes: a hibridização e a curiosidade.

Como evidencia o livro *The American Beaver and His Works*, o empreendimento antropológico não foi inteiramente antropocêntrico em sua fundação. No decorrer do tempo, o foco exclusivo sobre o “humano” ganhou, não obstante isso, uma preponderância absoluta, por fatores internos e externos aos interesses disciplinares, promovendo uma especialização disciplinar cada vez maior. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006) O esforço de “levar a sério” os não humanos na etnografia, assim, requer um esforço paralelo de repensar os limites epistemológicos e metodológicos da própria etnografia. Várias disciplinas, por exemplo, focam as relações humanos-animais (que podem ser expandidas ao incluir outros seres, como as plantas, por exemplo), de modo que uma efetiva e eficaz inclusão dos não humanos na etnografia pode beneficiar-se grandemente de uma “hibridização” disciplinar. (HAMILTON; TAYLOR, 2017) Hibridização que, novamente, é tanto epistemológica quanto metodológica. Por um lado, ela requer que sejam instaurados diálogos entre diferentes abordagens a exemplo dos diálogos que podem ser travados entre a antropologia e a primatologia ao redor dos múltiplos significados do termo “cultura” quando este extrapola a usual atribuição aos humanos, que podem levar a reformular as categorias de seres que reconhecemos e suas fronteiras. (RAPCHAN; NEVES, 2014) Por outro lado, a hibridização corre na direção de uma integração de relações que escape das fronteiras científico-acadêmicas, implicando uma redefinição dos paradigmas até então aceitos a partir da inclusão das diversas perspectivas de quem participa dessas relações, sempre tentando identificar suas possíveis sobreposições parciais. (LUDWIG; EL-HANI, 2020) Essa operação já pode ser identificada no texto de Morgan descrito acima: o autor usa amplamente tanto de terminologias, quanto de categorias Ojbiwa. Não somente os termos linguísticos locais entram no texto do etnógrafo, mas os próprios conceitos ameríndios moldam a epistemologia do autor, como aparece claramente, por exemplo, no uso da ideia de “família” para descrever a ocupação territorial dos castores.

Outro aspecto importante dessa operação de hibridização pode ser identificado na multiplicação dos métodos etnográficos a serem incluídos na produção de etnografias poli-vocais, criativas e múltiplas. Aos mais “tradicionais” diários, anotações, entrevistas etc., vários autores sugeriram acrescentar o uso de vídeos, obras artísticas e experimentações em múltiplas direções. (HAMILTON; TAYLOR, 2017; KIRKSEY, 2014) Apesar de o uso dessas formas expressivas na etnografia, tanto no estar em campo quanto na narrativa, não significar necessariamente que os animais ganhem suas vozes, esses instru-

mentos têm a utilidade de falar com os animais. O uso de formas alternativas de diálogo em campo pode engajar os interlocutores na utilização de formas visuais de apresentação de suas experiências, além de ofertar instrumentos complementares à narrativa. (PAUWELS, 2016) Além do uso das imagens para ilustrar a narrativa etnográfica, como no livro de Morgan, esses instrumentos abrem espaços para a proliferação de vozes múltiplas. Essas vozes são expressão tanto dos múltiplos interlocutores humanos engajados nos coletivos multiespecíficos, contribuindo para uma ressemantização deles, quanto dos próprios seres não humanos. O vídeo *Sweetgrass* (CASTAING-TAYLOR; BARBASH, 2009), para mencionar somente um exemplo entre outros possíveis, repensa a pesquisa etnográfica sobre o pastoreio, mas deslocando o olhar para o próprio coletivo multiespecífico: os sons e as imagens de pastores, cavalos, cachorros e ovelhas se compenetrando reciprocamente. Paralelamente, formas híbridas de apresentação desses coletivos, como aquelas apresentadas em *The Multispecies Saloon* (KIRKSEY, 2014), permitem pôr à vista as múltiplas dinâmicas desses, transgredindo as fronteiras epistêmico-ontológicas que separam humanos e não humanos e explorando formas originais de juntar bactéria, ovos, flores, humanos etc., em um panorama comum que é ao mesmo tempo mundo vivido, narrativa polifônica e manifesto político.

Algumas dessas possibilidades epistêmico-metodológicas abertas por uma abordagem multiespecífica na etnografia evidenciam que a experimentação é uma característica intrínseca da tentativa de torná-la inclusiva. Se, por um lado, isso é o resultado da própria multiplicação dos seres envolvidos, já que cada um destes terá suas próprias formas de estar e narrar os coletivos multiespecie, por outro, é o resultado também de uma valorização da curiosidade enquanto instrumento metodológico particular. A curiosidade entendida enquanto desejo de conhecer não é novidade na antropologia: Karl Kroeber, filho de Alfred Kroeber, a usa para descrever o empreendimento antropológico do pai, (KROEBER, 2003), todavia, a curiosidade “kroeberiana” é pensada como uma curiosidade egoística do próprio etnógrafo, e pode ser pensada em associação com numa postura que exotiza o “outro”, ou seja, uma curiosidade que coisifica o outro. Essa forma de curiosidade, que inclusive favoreceu a expansão colonial (TAUSSIG, 1993), se reflete na projeção dos interesses do etnógrafo sobre a realidade dos “nativos” que visa estudar. (CRAPANZANO, 1986)

Em outra direção, a curiosidade pode ser experimentada em sua forma “expansiva”: “Quem e o que estou tocando quando toco o meu cachorro?” pergunta Donna Haraway. (2008, p. 3) Essa outra abordagem à curiosidade enfatiza seu potencial para deixar-se contaminar – ou, novamente, hibridizar – pe-

las diferenças que surgem no encontro interespecífico, em um movimento de “aprender a se deixar afetar”. (LATOIR, 2004) O reconhecimento da presença ativa dos não humanos em nossa experiência do mundo, sejam eles os castores descritos por Morgan, os xerimbabos domésticos ou as cobaias de laboratório etc., permite expandir a etnografia para além das fronteiras antropocêntricas e das perguntas pré-formuladas. Essa reviravolta da curiosidade, na mesma direção da crítica pós-colonial que reformulou as dinâmicas etnográficas numa perspectiva dialógica entre os sujeitos envolvidos no empreendimento, visa a inclusão aqui de outras curiosidades nos coletivos multiespecíficos. Trata-se de um processo de inclusão de outros outrora negligenciados: “A antropologia multiespécies faz intervenções necessárias, levantando à curiosidade e evidenciando os antídotos à cegueira sobre os não-humanos” (SWANSSON, 2020, p. 35) e, portanto, num deslocamento da curiosidade “sobre” para a curiosidade “com”. Esse “com”, todavia, não é simplesmente epistemológico e metodológico, não é simplesmente o deixar-se levar pelos interlocutores em campo, sejam estes humanos ou não, mas sim implica assumir uma postura moral, plenas de novas obrigações e responsabilidades frente a estes. (TSING, 2013)

A corrente crise ecológica que assola ou assolará, na visão mais otimista, o planeta, torna urgente repensar as dinâmicas de interação entre humanos e não humanos. A pandemia de coronavírus ora em curso tem sua origem numa zoonose. (BEZERRA et al., 2019) A reformulação da relação entre humanos e animais silvestres, nesse caso provavelmente entre humanos e morcegos, produzida pela degradação de seu ecossistema, aproxima humanos e não humanos de forma descontrolada, gerando efeitos imprevisíveis e desastrosos para os próprios humanos. A etnografia multiespécies – da qual apresentei aqui apenas algumas sugestões, mas que representa um panorama tão variado que qualquer definição acaba sendo ironicamente redutiva de seu próprio esforço multiplicador de possibilidades – sugere caminhar na direção de reformular as dinâmicas que os humanos adotam nos coletivos multiespecíficos. Para além de uma simples curiosidade intelectual, de entender os funcionamentos, contravérsias, dinâmicas, conflitos e apaziguamentos desses coletivos, uma revisão da etnografia capaz de incluir os não humanos nos seus diálogos aparece como um eficaz posicionamento ao mesmo tempo epistemológico e moral frente a crises ambiental corrente. Esse posicionamento, todavia, como sugere a escolha do texto *The American Beaver and His Works*, não é de agora, tampouco uma novidade. Em seu livro, Morgan nos mostra, com as categorias epistêmicas, ontológicas e morais de sua época, o potencial cosmopolítico da etnografia: o observador, os locais e os castores são simetrizados numa narração plural que redefine

as fronteiras hegemônicas vigentes. Se a prática etnográfica serviu como instrumento de dominação colonial (TAUSSIG, 1993), ela também ofertou pistas para movimentos propositivos capazes de alterar o jogo de forças em direções mais plurais. (SAID, 1978) O potencial explosivo da etnografia enquanto metodologia, variada e poliédrica, excêntrica e pluralista, oferta todo um instrumental para um efetivo engajamento com a vida dos companheiros não humanos.

A retomada da hibridização, disciplinar, epistemológica e moral, e o redirecionamento da curiosidade etnográfica na direção de uma curiosidade “com” os outros, que inclui suas próprias curiosidades, aparecem, portanto, como traços peculiares de uma etnografia que não procura somente incluí-los em seu âmbito de interesse, mas sobretudo quer deixar-se levar para as direções que estes sugeriram.

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, M. W. B. Lewis Morgan: 140 anos dos Sistemas de Consanguinidade e Afinidade da Família Humana (1871-2011). *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 19, n. 19, p. 309-322, 2010.
- BARTH, F. *Models of social organization*. London: Royal Anthropological Institute, 1966.
- BATESON, G. *Naven: a survey of the problems suggested by a composite picture of the culture of a New Guinea tribe drawn from three points of view*. 2. ed. Stanford: Stanford University Press, 1958.
- BENEDICT, R. *Patterns of culture*. New York: Houghton Mifflin Harcourt, 1934.
- BERNARD, R. H. *Research Methods in Anthropology: qualitative and quantitative approaches*. Lanham: Altamira Press, 2006.
- BOAS, F. The History of Anthropology. *Science*, Washington, DC, v. 20, n. 512, p. 513-524, 1904.
- BOLLETTIN, P. Wilderness and domestication in human-other-than-human primate collectives. *Áltera, Revista de Antropologia*, João Pessoa, v. 3, n. 11, p. 201-226, 2020a.
- BOLLETTIN, P. Quem é um primata? Etnografias de primatas entre primatólogos e Ameríndios. *Habitus*, Goiania, v. 18, n. 2, p. 539-561, 2020b.
- BOROFSKY, R. The four subfields: Anthropologists as Mythmakers. *American Anthropologist*, v. 104, n. 2, p. 463-480, 2002.
- BOSWELL, R.; NYAMNJOH, F. *Postcolonial African Anthropologies*. Cape Town: HSRC Press, 2016.

- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. Antropologia e interdisciplinaridade. *In*: ECKERT, C.; GODOI, E. P. (org.). *Homenagens: Associação Brasileira de Antropologia 50 anos*. Florianópolis: Nova Letra, 2006. p. 51-56.
- CLIFFORD, J. Partial truths: Introduction. *In*: CLIFFORD, J.; MARCUS, G. (eds.). *Writing culture: the politics and poetics of ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986. p. 1-26.
- CRAPANZANO, V. H. Dilemma: The masking of subversion in Ethnographic Description. *In*: CLIFFORD, J.; MARCUS, G. (eds.). *Writing Culture: the poetics and politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986. p. 51-76.
- DA MATTA, R. O ofício de etnólogo, ou como ter anthropological blues. *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, n. 27, p. 1-12, 1978.
- DARWIN, C. *The descent of man*. Londres: Penguin Books, 2004.
- BEZERRA, R. S. et al. The novel coronavirus SARS-CoV-2: From a zoonotic infection to coronavirus disease 2019. *Journal of Medical Virology*, Hoboken, v. 92, n. 11, p. 2607-2615, 2020.
- FISCHER, M. *Emergent forms of life and the anthropological voice*. London: Duke University Press, 2003.
- FRAZER, J. G. *The golden bough: a study in comparative religion*. London: Vantage Press, 1987.
- GEERTZ, C. Thick description: toward an interpretive theory of culture. *In*: GEERTZ, C. *The interpretation of cultures: selected essays*. New York: Basic Books, 1973. p. 3-30.
- GEERTZ, C. *Available light: anthropological reflections on philosophical topics*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- HAMILTON, L. and TAYLOR, N. *Ethnography after Humanism: Power, Politics and Method in Multispecies Research*. London: Palgrave MacMillan, 2017.
- HARAWAY, D. *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.
- HYUN JIN, K. *Ethnicity and foreigners in ancient Greece and China*. London: Duckworth, 2009.
- INGOLD, T. *The appropriation of nature: essays on human ecology and social relations*. Iowa: University of Iowa Press, 1987.
- INGOLD, T. *Being Alive: essays on movement, knowledge and description*. London: Routledge, 2011.
- INGOLD, T. Anthropology beyond humanity. *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society*, Helsinki, v. 38, n. 3, p. 5-23, 2013.
- KIRKSEY, E.; HELMREICH, S. The Emergence of Multispecies Ethnography. *Cultural Anthropology*, Hoboken, v. 25, n. 4, p. 545-576, 2010.

- KIRKSEY, E. (ed.). *The multispecies salon*. Durham: Duke University Press, 2014.
- KROEBER, K. Curious profession: Alfred Kroeber and Anthropological History. *Boundary 2*, Durham, v. 30, n. 3, p. 144-155, 2003.
- LATOUR, B. and WOOLGAR, S. *Laboratory Life*. Princeton: Princeton University Press, 1986.
- LATOUR, B. How to talk about the body? The normative dimension of Science Studies. *Body & Society*, Thousand Oaks, v. 10, n. 2/3, p. 205-229, 2004.
- LATOUR, B. *Reassembling the social: an introduction to actor-network theory*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris: Mouton, 1967.
- LIEN, M. E.; PÁLSSON, G. Ethnography Beyond the Human: the “other-than-human” in Ethnographic Work. *Ethnos*, Abingdon-on-Thames, v. 86, n. 1, p. 1-20, 2019.
- LUDWIG, D.; EL-HANI, C. Philosophy of Ethnobiology: understanding knowledge integration and its limitations. *Journal of Ethnobiology*, Boston, v. 40, n. 1, p. 3-20, 2020.
- MALINOWSKI, B. *Argonauts of the Western Pacific: an account of native enterprise and adventures in the Archipelagos of Melanesian New Guinea*. London: Routledge and Kegan Paul, 1922.
- MEAD, M. *Male and female*. New York: Harper Perennial, 2001.
- MOL, A. *The body multiple: Ontology in medical practice*. Durham: Duke University Press, 2002.
- MORGAN, L. H. Mind or Instinct. An Inquiry Concerning the Manifestation of Mind by the Lower Orders of Animals. *The Knickerbocker*, New York, v. 22, n. 11, p. 414-420; n. 12, p. 507-515, 1843.
- MORGAN, L. H. *The American beaver and his works*. Philadelphia: J. B. Lippincott, 1868.
- MORGAN, L. H. *League of the Ho-Dé-No-Sau-Nee Or Iroquois*. New York: Dodd, Mead and Company, 1922.
- MORGAN, L. H. *Systems of consanguinity and affinity in the human family*. Lincoln: The University of Nebraska Press, 1997.
- OKELY, J. *Anthropological practice: fieldwork and the ethnographic method*. Oxon: Routledge, 2020.
- PAUWELS, L. “Participatory” visual research revisited: A critical-constructive assessment of epistemological, methodological and social activist tenets. *Ethnography*, Thousand Oaks, v. 16, n. 1, p. 95-117, 2016.
- PEIRANO, M. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

- RADCLIFFE-BROWN, A. R. *The Andaman islanders: a study in social anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- RANA, J. Anthropology and the riddle of white supremacy. *American Anthropologist*, Hoboken, v. 122, n. 1, p. 99-111, 2020.
- RAPCHAN, E. S.; NEVES, W. A. Primatologia, culturas não humanas e novas alteridades. *Scientæ Studia*, São Paulo, v. 12, n. 2, p. 309-329, 2014.
- RAVINDRANATHAN, T. *Behold an animal: four exorbitant readings*. Evanston: Northwestern University, 2020.
- SÁ, G. *No mesmo galho: antropologia de coletivos humanos e animais*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013.
- SAID, E. *Orientalism*. London: Routledge, 1978.
- SMART, A. Critical perspectives on multispecies ethnography. *Critique of Anthropology*, Thousand Oaks, v. 34, n. 1, p. 3-7, 2014.
- SOUTO, A. *Etologia: princípios e reflexões*. Recife: Editora da Universidade Federal do Pernambuco, 2005.
- STENGERS, I. The cosmopolitical proposal. In: LATOUR, B.; WEIBEL, P. (eds.). *Making things public: atmospheres of democracy*. Cambridge: MIT Press, 2005. p. 994-1004.
- SWANSSON, H. A. 2020. Curious ecologies of knowledge: more-than-human anthropology. In: ZURN, P.; SHANKAR, A. (eds.) *Curiosity Studies: a new ecology of knowledge*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 2020. p. 15-36.
- SWEETGRASS. Direção: Lucien Castaing-Taylor. Produção de Ilisa Barbash, USA: Cinema Guild, 2009. 1 vídeo (109 min).
- TAUSSIG, M. *Mimesis and alterity: a particular history of the senses*. New York: Routledge, 1993.
- TSING, A. Unruly edges: mushrooms as companion species. *Environmental Humanities*, Durham, v. 1, n. 1, p. 141-154, 2012.
- TSING, A. More-than-human sociality: a call for critical description. In: HASTRUP, K. (ed.). *Anthropology and Nature*. New York: Routledge, 2013. p. 27-42.
- TSING, A. *The mushroom at the end of the world: on the possibility of life in Capitalist ruins*. Princeton: Princeton University Press, 2015.
- TSING, A. Quando as coisas que estudamos respondem entre si: Ferramentas para descompactar 'o material'. In: *Viver nas ruínas: paisagens multiespécie no antropoceno*. Brasília: Ieb Mil Folhas. 2019. p. 141-159.
- VAN MAANEN, J. *Tales of the field: on writing ethnography*. 2. ed. Chicago: University of Chicago Press, 2011.

WIEDER, L. Behavioristic operationalism and the lifeworld: Chimpanzees and chimpanzee researchers in face-to-face interaction. *Sociological Inquiry*, Hoboken, n. 50, p. 75-103, 1980.

WOLFE, C. *What is posthumanism?* Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010.

WOHL, E. *Saving the dammed: why we need beaver-modified ecosystems*. Oxford: Oxford University Press, 2019.